60e ANNÉE (6e série) N° 21 25 MAI 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

SUAREZ

Modernité traditionnelle de sa philosophie

Rendant compte, après l'interruption de la guerre, des fascicules 130-136 du D.T.C., l'*Ami* avait insisté (1947, p. 270-71) sur l'importance des articles consacrés au grand théologien jésuite, Suarez, tout « en regrettant vivement qu'un article spécial n'ait pas été consacré à sa métaphysique qui eut une si grande influence et dans l'Eglise catholique et hors de l'Eglise ». Cette « lacune réelle » a été récemment comblée dans le vol. XVIII (cah. 1) des *Archives de Philosophie*. Ce cahier, publié avec un certain retard, à l'occasion du IVe centenaire de la naissance de Suarez (1548-1948), veut mettre en relief, dans les cinq études qui le composent, « la modernité à la fois traditionnelle et critique de sa philosophie » (p. 5).

* *

1. — Cette modernité apparaît d'abord dans la pénétration progressive des *Disputationes metaphysicæ* au sein des universités allemandes du XVIIe siècle. Une indication de cette pénétration avait déjà été esquissée dans le D. T. C., art. *Scolastique* (XIV, 1724-25) [1]. M. Pierre MESNARD, professeur à la Faculté des Lettres d'Alger, en fait ici l'histoire et montre comment, après avoir condamné Aristote et toute philosophie, « les universités luthériennes ont été amenées, non seulement à réintroduire Aristote, mais à remettre en honneur l'enseignement de la métaphysique jusqu'à reconnaître au jésuite Suarez une primauté officielle dans la liste des auteurs enseignés » (p. 8). Mélanchthon avait arrêté le courant antiphilosophique; avec lui et derrière lui, Luther lui-même finit, pour éviter toute condamnation radicale, par se faire une raison. Mais à la mort des deux Réformateurs, la situation des études est loin d'être florissante. Le luthéranisme en grandissant accentue la décadence de la vie intellectuelle et religieuse ; mais la reconquête catholique s'affirme grâce aux institutions des jésuites. L'Université de Dillingen, avec Grégoire de Valencia, devient le centre d'une influence forte et étendue. Les tentatives rénovatrices (?) du protestant Ramus (Pierre de la Ramée), après les troubles des premiers moments, eurent pour effet dernier de faire triompher l'orthodoxie, celle du moins qu'avait voulu conserver Mélanchthon, la dialectique du lieu théologique [2]. La théologie catholique pouvait pratiquer avec fruit cette méthode — on connaît le chef-d'œuvre de Melchior Cano, *Les lieux théologiques* — en raison d'une substance déjà admirablement préparée : *Somme de S. Thomas* et notions précises sur le Magistère de l'Eglise et sa tradition doctrinale. L'Eglise luthérienne, au contraire, ne pouvait appliquer la même méthode à une matière théologique de qualité comparable. La dialectique se révéla donc insuffisante et il fallut revenir à Aristote, l'Aristote de la métaphysique. L'Ecole de Helmstedt, principalement avec Jean Caselius et Cornelius Martini, fera l'effort décisif pour la diffusion de la métaphysique en donnant au programme de la faculté ès arts une orientation ontologique très nette : comme modèle essentiel, on y proposera le *De ente et essentia* de S. Thomas avec le commentaire de Cajétan !

Quels qu'aient été les mérites de Martini, ils ne pouvaient lui permettre de réussir là où Spinoza devait échouer. Toutefois la bonne voie était tracée et ses disciples n'hésitèrent pas à se rallier au jésuite espagnol qui leur apportait l'ontologie dont ils rêvaient. Dès leur apparition (1597), les *Disputationes metaphysicæ* de Suarez furent reçues et assimilées par l'université d'Helmstedt. M. Mesnard nous fait assister à la reconstitution de la métaphysique autour de Suarez. Un des plus actifs ouvriers de cette reconstitution fut, à Wittenberg, Jakob Martini, avec ses *Exercitationes Metaphysicorum* (1604) : « La forme et le plan de ces leçons suffisaient à démontrer que le véritable maître des études dans l'université de Wittenberg était moins Jakob Martini, successeur de Mélanchthon, que le grand jésuite en personne » [3].

Dans d'autres universités luthériennes, des hommes avaient senti, comme Martini, la nécessité

[1] Dans cet article du D. T. C., XIV, 1725, une confusion de texte s'est établie, qui a échappé au correcteur des épreuves. Il faut corriger ainsi, semble-t-il, le début de la col. 1725, 3e ligne : « Le livre de Scheibler, *Opus metaphysicum* (2 vol. Giessen, 1617, 1622, 1629, traduits en diverses langues ; la trad. anglaise est de 1633) est le premier exposé luthérien de la métaphysique qui s'apparente étroitement à Suarez pour le choix et l'ordre des matières. Cf. Paul Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig, 1914. Scheibler n'introduit... etc. »

[2] Mélanchthon a publié trois séries successives d'écrits théologiques sous le titre de *Loci communes* (*Corpus Reform.*, t. XXII-XXIII). — Les « lieux théologiques » de Melchior Cano ont été publiés à Salamanque, 1563, *De locis theologicis libri duodecim*. Le P. Gardeil a donné au D. T. C. une forte étude sur les *Lieux théologiques et leur utilisation*, IX, 712-747, où il annonce, sans avoir pu l'utiliser complètement, l'étude parallèle d'Albert Lang, *Die « loci theologici » des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich, 1925.

[3] Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spætscholastik auf den deutschen Universitæten des 17. Jahrhunderts* (Spanische Forschungen der Gœrresgesellschaft, I Band), p. 290.

d'une réforme profonde des études. A Tubingue, Jakob Schegk († 1587), « le père de la scolastique protestante », rêvait de restaurer la dialectique et de donner à la théologie la base intellectuelle indispensable. Aussi les professeurs de Tubingue n'hésitèrent pas à se rallier au courant venu de Helmstedt et déjà sensible à Wittenberg. En ce sens il faut citer Scharf et Geilfus. Avec des nuances et des adaptations calculées, l'influence suarézienne gagne vers le Nord avec le danois Kaspar Barholinus, dont l'*Enchiridion metaphysicum* (1607) reproduit les idées de son maître Martini. Face aux universités calvinistes de Marburg et de Heidelberg, l'Ecole de Giessen mène le bon combat avec la *Philosophia sobria* de Balthasar Meissner (1611) et surtout l'*Opus metaphysicum* de Scheibler (1617).

Il ne faut cependant pas croire que l' « invasion suarézienne » se soit produite sans opposition. La plus vive vint de l'université d'Altdorf où l'aristotélisme classique des Arabes et des scolastiques italiens avait seul droit de cité. Une hostilité très marquée lui vint également de la « philosophie germanique » extra-universitaire qui s'organisait autour de Bœhme ou de Paracelse, et dont la manifestation la plus virulente se trouve dans l'ouvrage de Johann Angelius von Werdenhagen, *Psychologia vera J*(acobi) *B*(œhmii) *T*(eutonici), (Amsterdam, 1632). Johann Angelius se propose de « renverser la philosophie païenne des jésuites espagnols par une véritable philosophie chrétienne... fondée sur la Magie » (!!), (p. 498).

La situation, dans la première moitié du XVIIe siècle, se résume ainsi : les universités luthériennes renoncent à l'orientation philosophique indiquée par Mélanchthon pour se placer dans le sillage de Suarez. Les *Disputationes metaphysicæ* sont adoptées comme traité de base dans toutes ces universités, moins une. La raison de ce choix est le besoin d'une ontologie cohérente et détaillée. Et l'intérêt de Suarez est « qu'il offre un énorme traité de base où les professeurs trouveront à loisir toute la matière de leur cours, présentée dans une langue agréable suivant les exigences du nouvel esprit humaniste » (p. 29). Pendant soixante-dix ans la philosophie suarézienne a imprégné profondément la philosophie allemande et l'a marquée du sceau de la métaphysique. Il n'est pas exagéré d'affirmer que « l'ontologie de Suarez devait nécessairement servir de base à la métaphysique de Leibniz ». C'est, en effet, en 1663 que le jeune Leibniz soutenait à l'université luthérienne de Leipzig sa thèse de baccalauréat, *De principio individui*. Mais M. M. n'apporte aucune preuve positive de cette influence sur Leibniz. Il y aurait peut-être, à ce sujet, des recherches très intéressantes à faire et qui aboutiraient sans doute à des affirmations plus concrètes.

2. — Une note rapide, purement historique, du P. Ch. Burdo précise la part rationnelle qui revient à Suarez dans la conception des durées multiples. Les Anciens estimaient qu'il n'y avait qu'un seul Temps, à la fois mesure unique et durée interne de tous les mouvements particuliers. Pour les Modernes, au contraire, chaque mouvement a sa durée individuelle, indépendante des autres et même variable suivant les circonstances. Le Temps unique est artificiel et conventionnel. Suarez le reconnaît expressément et n'hésite pas à affirmer que « tous les mouvements ne sont pas mesurés par un seul et unique temps, mais que le temps est multiplié selon le nombre et la multitude des mouvements » (*Disp. met.*, L, sect. VIII, n. 6). Tolet l'avait dit et plus nettement encore avant lui : « *Tot tempora quot motus* » (*In Iam Sum. theol.*, q. 10, a. 6). S. Thomas, sans doute, semble être d'un avis opposé ; mais qu'on relise bien les art. 4-6 de la Ire question, et, dans la IIIe partie, la q. 75, a. 7, on verra que les arguments des modernes ne lui sont pas inconnus. D'ailleurs pour le Docteur angélique, temps et durée ne sont pas synonymes.

3. — Le P. B. Romeyer fournit un exposé critique de la théorie suarézienne d'un état de « nature pure ». D'après le savant directeur des *Archives*, cette théorie explicite les exigences fondamentales de la raison humaine et de la foi catholique :

« Dieu pouvait créer l'homme sans ajouter quoi que ce soit aux exigences de la nature ni en rien retrancher. Supposée plutôt que discutée, cette thèse est évidente puisque tout ce que Dieu, en nous créant, ajoute à nos richesses naturelles est entièrement gratuit. Sans doute ne pouvait-il nous créer sans se donner à nous comme fin dernière. Mais il pouvait fort bien, en se donnant ainsi naturellement, c'est-à-dire en accomplissant nos virtualités naturelles, s'abstenir de rien apporter à notre « capacité obédientielle ». Alors le but de la création ne serait pas le surnaturel, mais le naturel achèvement de notre être, pas la vision filiale du Père, mais l'adoration du Créateur. But incomparablement moindre, seul impliqué dans le bienfait primordial de la création ».

Tel est le résumé fidèle de la pensée de Suarez, pour qui, « désirer voir Dieu, *d'un désir de nature, humain ou angélique*, est impossible à tout homme créé ou créable, à tout ange créé ou créable » (p. 39-40).

Dans la partie critique de son étude, le P. Romeyer veut examiner ce que vaut la théorie formulée par Suarez sur la possibilité d'un état de pure nature. Et c'est la partie la plus intéressante de son étude. Il s'agit surtout de savoir ce que vaut cette théorie, envisagée du point de vue de notre destinée et s'il convient de l'approfondir ou de la compléter « pour la hausser au niveau d'une conception fondamentale assez pleinement humaine pour servir de base à la philosophie et à la théologie chrétienne » (p. 47).

La position de S. Thomas à cet égard semble bien précise. Tout en assignant à l'homme un rang incomparablement supérieur aux autres êtres de ce monde, il demeure convaincu de la consistance et de la permanence spécifique et individuelle de chaque nature humaine concrète. Il distingue, dit le P. R., *visée* et *vision* de Dieu. La visée répond au désir foncier et efficace de notre nature ; elle l'exprime ; elle sert d'appui naturel à notre capacité obédientielle d'être élevé, par une grâce de Dieu, à l'ordre de la vision intuitive. C'est d'elle que sourd le désir naturel, docile à Dieu, d'être effectivement élevé à cet ordre, la connaissance des créatures nous rendant souhaitable la connaissance du Créateur en son être propre.

La position de Suarez est substantiellement la même. Elle élabore plus complètement la doctrine de la capacité obédientielle, mais surtout l'hypothèse d'un état de pure nature y apparaît plus

étudiée. Cette hypothèse semble à Suarez doublement nécessaire :

« Nécessaire au philosophe pour penser avec cohérence et à fond la doctrine de la Providence créatrice et d'une destinée personnellement immortelle, elle n'est pas moins indispensable au théologien catholique pour penser l'absolue et surnaturelle gratuité de l'adoption filiale des humains par rapport à l'absolue gratuité naturelle de la création » (p. 51).

Toutefois possibilité d'un état de pure nature ne signifie nullement dualité de *séparation* entre cet état et l'état d'adoption filiale. Sans doute, la possibilité d'un état de nature pure « exclut tout désir naturel autre qu'un souhait simplement obédientiel ou totalement docile au libre Vouloir divin ». Mais, malgré sa contingence essentielle, le dynamisme surnaturel du fils adoptif répond au vœu naturel de notre être spirituel. Le désir de la nature humaine comme telle n'a d'efficacité que par rapport à notre naturelle destinée. Mais tout ce qui eût existé de bien et de bonheur dans cette destinée nécessairement possible de nature pure se trouve comme assumé, accompli, incomparablement dépassé dans l'obtention de la destinée surnaturelle. Dualité nécessaire, sans doute, de raison et de foi, de nature et de grâce, de fin naturelle et de fin surnaturelle, mais « dualité *d'union intime*, d'entr'aide par le dedans » (p. 52).

Le P. R. estime que de nouveaux progrès ont été ou sont encore à réaliser. Le mot « capacité » ou « puissance » avec l'adjectif « obédientielle » ne semble pas, par rapport au désir du surnaturel issu de la foi, témoigner suffisamment « de l'existence, au sein de la nature humaine, d'une convenance intime, d'une harmonie, d'un appel, d'un souhait véritablement naturel » (p. 57). D'une part donc, il faut rejeter « une doctrine du désir naturel fondamental qui tendrait à transformer la nature humaine en un appétit substantiel de la vision de Dieu intuitive » (p. 58) ; mais, d'autre part, il ne faut pas omettre de considérer ce que notre finalité de nature « implique de désir docile à Dieu par rapport à la finalité surnaturelle de la vision intuitive que nous a octroyée sa Bonté » (p. 59). Le mérite de M. Blondel [4], assure le P. R., est d'avoir orienté en ce sens la philosophie chrétienne Pour le philosophe de l'*Action*, l'état de nature pure « est concevable et effectivement réalisable » (p. 60 ; cf. *L'Etre et les êtres*, p. 497) : « l'être raisonnable pourrait être, sans injustice, laissé à sa connaissance rationnelle et à son élan spirituel » (p. 61, cf. *id.*, p. 500). Mais, ce nonobstant, la grandeur de l'esprit humain « serait encore de scruter pourquoi le bien suprême lui reste inattingible, sans que son élan spirituel se replie jamais et se contente de soi » (p. 60, *id.*, p. 292).

On ne sera pas étonné de cet appel à la philosophie blondélienne, qui entre de plus en plus dans les habitudes du P. Romeyer. Il serait intéressant toutefois d'expliquer comment l'état de nature pure reste encore possible, eu égard à la Bonté divine, s'il y a dans cette nature, philosophiquement considérée, non seulement une capacité obédientielle, mais un « élan », un « appel » vers le surnaturel... Sans doute, les expressions dont se sert après Blondel le P. R., sont choisies de manière à respecter le dogme de la gratuité absolue de l'ordre surnaturel. Mais nous avouons ne pas saisir comment Dieu pourrait réaliser un état de pure nature, si, relativement à l'ordre surnaturel, cet état est fait d' « incomplétude », d' « inachevabilité métaphysique » et comporte un « élan », un « appel » véritables. Les théologiens conviennent volontiers que l'état de pure nature eût impliqué dans l'homme « un appétit insatiable de découverte et de progrès ». Ils ajoutent même que le secours divin eût été nécessaire à l'homme pour se maintenir et progresser dans l'ordre du bien naturel. Mais tout cela n'aurait pas « transcendé » cet ordre naturel. M. Blondel serait-il ici tout simplement un disciple inconscient et inavoué de Berti et de Noris ?

4. — Le P. G. Jarlot, exposant *Les idées politiques de Suarez*, n'entend pas en faire l'apologie complète ; il veut simplement les défendre de certains travestissements qu'on a voulu leur faire subir. Ces idées sont contenues dans le *De legibus* et surtout dans la *Defensio fidei contra Jacobum* (I^m^) *regem* [5]. Suarez entend réduire les prétentions exorbitantes du roi d'Angleterre, « dont l'autorité est de droit divin ».

Dans une étude fortement documentée — peut-être un peu confuse — le P. Jarlot replace Suarez dans le courant des théologiens qui, depuis le XIV^e^ siècle, ont étudié le pouvoir politique des rois. Tous sont convaincus que la source du pouvoir est primordialement en Dieu, en passant par le peuple. Mais deux tendances s'affrontent : les uns s'orientent vers des conceptions démocratiques ; les autres aboutissent à l'absolutisme. De là, différentes théories sur les rapports du « prince » et du peuple. Au XIV^e^ siècle, Marsile de Padoue insiste sur l'origine populaire du pouvoir civil. Sans doute, le pouvoir doit être exercé par celui qu'a désigné l'élection populaire ; mais, « quels que soient les pouvoirs délégués, ceux qui les détiennent ne sont pas législateurs *simpliciter*, mais pour un objet précis, occasionnel, et dans les limites de l'autorité du premier législateur » (p. 77). *Princeps sub lege, populus supra principem.* Suarez, deux siècles plus tard, ne pouvait plus parler comme le défenseur de Louis de Bavière. Toutefois, il se rencontre avec lui — et Vitoria son aîné de quelques années et aussi d'accord — pour mettre dans le peuple l'origine du pouvoir. Mais d'importantes nuances séparent le dominicain du jésuite. Pour Vitoria,

« les rois ont reçu leur pouvoir de droit naturel et divin *et non pas de la communauté ni des hommes.*

[4] On ne s'attendait guère à voir paraître Blondel en cette étude !

[5] Exposé d'une nuance sensiblement différente dans l'art. *Vitoria* du D. T. C. (P. Menendez-Reigada, O. P.), col. 3135 : « Tout en admettant, comme tous les théologiens, que l'autorité vient de Dieu, Vitoria nie sans ambages que Dieu la confère immédiatement aux princes ou que ceux-ci la reçoivent immédiatement de la république par transmission ou cession. Mais Dieu la confère à la république par l'intermédiaire de la loi naturelle, du fait qu'il a donné à l'homme une nature sociale et qui ne peut arriver à sa perfection qu'en société ; la république peut ensuite créer l'organe nécessaire pour la communiquer par voie de concentration et gouverner ainsi par le moyen des lois. D'où il résulte que l'organe de l'autorité n'est pas essentiel à telle ou telle société, qui accidentellement peut manquer de l'organe en question, mais ne peut manquer de l'autorité de se gouverner ici même au moyen de lois aptes à la réalisation du bien commun ». — C'est dans cette dernière phrase — d'ailleurs assez obscure — que nous plaçons la « nuance sensiblement différente ».

C'est bien en effet celle-ci qui détient l'autorité sur elle-même et sur ses membres, *mais la démocratie directe est impossible... ;* elle supposerait une vie politique sans autorité apparente. C'est pourquoi, *dès l'instant de son existence,* la cité a confié à quelqu'un, personne ou groupe, son droit sur elle-même » (p. 80).

Simultanéité temporelle qui exclut, par conséquent, une communication réelle d'un pouvoir, antérieurement existant dans la communauté, et transmis par celle-ci, au monarque. La thèse de Suarez est sensiblement différente. Sans doute, le roi détient son pouvoir de droit naturel et, en un sens de droit divin, mais *mediante populo.* Par là se trouve écartée toute prétention du roi Jacques à une origine, pour son pouvoir, de droit divin immédiat. Suarez voit une antériorité nécessaire, sinon temporelle, au moins de raison, du peuple sur le prince. Le peuple est, avant le prince, détenteur de l'autorité. On peut ainsi

« concevoir, du moins en droit, une démocratie directe, qui exercerait par elle-même, immédiatement, l'autorité politique. Démocratie nécessairement directe et non point parlementaire ou déléguée, car alors serait intervenu le contrat politique, ce qui nous place hors de l'hypothèse originelle. En d'autres termes, il y a nécessairement antériorité de raison, sinon antériorité temporelle, du contrat social sur le contrat politique. De là est issue la démocratie originelle, de droit naturel et divin immédiat » (p. 82 ; Suarez, *Def. fidei,* III, II, 5).

Il ne faut pas oublier que, pour Suarez, le contrat politique n'est pas une délégation, mais un *transfert* de souveraineté. Le prince est devenu souverain, parce que le peuple lui a cédé le *dominium jurisdictionis* sur lui-même. Suarez va même ici jusqu'à comparer cette cession à l'abandon que l'esclave fait de sa liberté. Mais il est inquiet, car — il le rappelle lui-même — la souveraineté n'est pas un apanage aliénable ; elle n'est pas un bien qu'on peut céder. Son transfert n'est possible qu'à la condition que celui en faveur de qui il se réalise se souvienne que « régner est une office qu'il faut remplir, non pas tant dans un intérêt personnel, que pour ceux qui doivent être gouvernés » (*De legibus,* III, IX, 10,12). Suarez se rapproche ici de S. Thomas (*De regimine principum,* I, 1), mais combien timidement ! Car enfin, pour lui, les lois sont l'acte du souverain et ne relèvent que de sa volonté : « vaine, inefficace et sans objet serait une souveraineté soumise au consentement préalable ou à l'acceptation subséquente de la part des gouvernés. Elle est, par définition, un droit inconditionné, et incontrôlé, de commander et contraindre » (p. 86 ; Suarez, *De legibus,* III, IX, 7). Nous sommes loin des principes démocratiques de Marsile de Padoue : *populus supra principem, rex infra legem !* Ces principes, un contemporain et confrère de Suarez, Mariana, en avait gardé l'essentiel en affirmant que « l'autorité royale, pour être légitime, doit venir des citoyens. Des lois, munies de sanctions, la délimitent, de peur qu'elle ne s'étale outre mesure, au détriment des sujets, et ne dégénère en tyrannie » (p. 87) [6]. Mais Suarez n'a prévu aucune institution partageant ou limitant la souveraineté : il n'y apporte qu'une réserve : « Si princeps solo arbitrio suo ferat legem, valida est, *dummodo alias justa sit* » (*De legibus,* III, XV, 3).

On voit par là en quoi consiste le « volontarisme » suarézien. La loi portée par le supérieur est un *imperium* qui oblige l'inférieur. Sans doute, elle doit être, dans le supérieur, un acte de volonté *juste et droite,* mais le principe même de l'obligation qui pèse sur le subordonné réside uniquement dans la *volonté* de celui qui l'oblige. On a voulu rapprocher par là Suarez d'Occam. Mais à tort. Aussi bien, Suarez condamne-t-il Occam qui fait du bien et du mal une conséquence de la volonté divine. Sans doute, Suarez reconnaît que bien des lois humaines présentent un aspect arbitraire, mais le *sit pro ratione voluntas* ne doit pas être invoqué : le droit est toujours rationnel. Le prince, qui tient son autorité originairement de Dieu ne peut commander l'injuste et, pour imposer une loi positive, il devra se conformer à la loi naturelle. Ainsi — et ceci est à l'opposé d'Occam — une loi, acte de la volonté du prince, ne peut jamais être vraiment arbitraire.

Si le transfert de l'autortié du peuple au prince est total, le peuple ne pourra-t-il jamais reprendre son bien, quand le prince use mal de son pouvoir ? — Suarez l'admet, avec beaucoup de réserves sans doute, mais il l'admet. C'est quand la *communauté* se trouve *en état de légitime défense* contre son chef. Elle l'est en deux cas précis. S'il s'agit d'un tyran *usurpateur,* la communauté (et tout membre de cette communauté) a le droit de repousser l'usurpation. Mais s'il s'agit d'un prince légitime *gouvernant tyranniquement,* aucun particulier n'a le droit, de son autorité personnelle, d'attaquer le prince, sauf s'il s'agit de défendre contre lui sa propre vie injustement et violemment attaquée. La communauté, au contraire, possède ce droit et peut même déléguer un simple membre pour agir en son nom. Ainsi Suarez légitime le droit de châtier et de mettre à mort le tyran de gouvernement, quand, prince légitime, il a cependant « mobilisé contre la communauté ses armées, quand il la conduit à la ruine, quand il met à mort (injustement) les citoyens, *vel quid simile* » (p. 96, *Defensio fidei,* VI, IV, 6). Ce « vel quid simile » paraît à notre auteur « ouvrir la porte à toutes les interprétations », et il estime qu'ici « Suarez rejoint Mariana » et que « la théorie du tyrannicide » les réconcilie. — Jugement qui paraîtra, sans doute, superficiel et quelque peu injuste. Il est impossible, en une simple recension, d'engager sur ce point une discussion approfondie. Qu'il suffise de renvoyer à l'art. *Tyrannicide* (D. T. C.) où M. Bride étudie le cas de Mariana et de Suarez (XV, 1999-2003), et conclut son exposé en ces termes :

« Ainsi Suarez, que certains ont essayé de représenter comme un des apologistes du tyrannicide à la suite de Mariana, n'enseigne rien qui ne soit dans la ligne d'une saine tradition théologique. Les moralistes,

[6] Mariana Jean, S. J., *De Rege et Regis institutione,* ch. IX. Tolède, 1599, p. 68, dans l'édition de 1611, Mayence. — « C'est dans cet ouvrage, écrit E. Amann, que Mariana, après avoir développé la doctrine démocratique de l'origine du pouvoir royal, esquisse sur le tyrannicide un certain nombre de thèses pour le moins risquées. Concrétisant ses idées, il ne craint pas de juger avec beaucoup d'indulgence l'attentat perpétré sur le roi de France, Henri III, par Jacques Clément (1589). Dans la première édition, de l'aveu du P. Sommervogel, se trouve bien la phrase : *Sic Clemens periit, æternum Galliæ decus, ut plerisque visum est ;* les éditions suivantes Mayence, 1603, 1605, 1611 ont subi des retranchements » (D. T. C., IX, 2337).

ses contemporains et ceux du siècle suivant bénéficièrent d'une ambiance apaisée et d'une doctrine stabilisée, si bien que peu de divergences sont à signaler dans leur enseignement [7]. »

Une dernière tâche restait au P. Jarlot, celle de défendre Suarez contre le reproche de « rationalisme » que lui adressait M. Labrousse en 1928. Une philosophie de la nature pure doit conduire à une politique séparée : Suarez ayant présenté « une république parfaitement close et homogène, beaucoup plus vieille et beaucoup plus moderne que la société d'ancien régime, de ce point de vue, la parenté du rationalisme suarézien et du rationalisme jacobin est éclatante » [8]. Notre auteur, résumant un passage du *De legibus* (III, XI, 6 et 7), rappelle avec Suarez que le pouvoir du prince

« n'a pas pour objet de conduire les individus à leur fin dernière, quelle qu'elle soit, mais de réaliser le bonheur naturel de la communauté... La raison en est manifeste : La félicité temporelle de tout un peuple, en quoi consiste l'objet propre de la politique, est exclusivement terrestre. La compétence de qui en est chargé ne saurait donc être que terrestre. La cité n'a pas de fin dernière ultérieure. C'est pourquoi le pouvoir temporel n'atteint le bien des individus que dans la mesure où il est ordonné au bien de la communauté » (p. 99).

Sans doute, la conception d'une fin dernière temporelle, le bien de la communauté, n'est ni immorale, ni même amorale, puisque les lois, pour être justes, doivent être ordonnées au bien honnête, puisque la félicité vraie de la communauté exige une moralité publique. Mais l'autonomie concédée au souverain ne va-t-elle pas amener des conflits quand la raison d'Etat sera en jeu ? Et M. Labrousse n'hésite pas à dire que « cette autonomie, concédée à la cité, ne manque pas d'être révolutionnaire ; elle contient en germe le totalitarisme »[9] Aussi le P. Jarlot s'efforce-t-il, en terminant son étude, de « délimiter la compétence propre et la laïcité de l'Etat : problème ouvert et non résolu par Suarez » (p. 100). La mise au point est sans doute excellente. On regrettera toutefois que l'auteur ne se soit pas inspiré de certains textes de Suarez, ainsi que l'a fait son confrère, le P. R. Brouillard, étudiant la politique du grand théologien (D.T.C., art. *Suarez*, XIV, 2718-19). Nous traduisons le texte cité en latin dans le D.T.C. :

« Le prince souverain n'est subordonné à aucun supérieur dans l'ordre de la fin du gouvernement civil. Mais, parce que la félicité temporelle et civile ne peut être préférée à la fin spirituelle et éternelle, il peut se faire que la matière sur laquelle s'exerce le pouvoir civil doive recevoir, en vue du bien spirituel, une direction et un gouvernement différents de ce que la seule considération temporelle paraissait demander. Et alors, bien que le prince temporel et son pouvoir en ses actes ne dépendent directement d'aucun autre pouvoir du même ordre et concernant la même fin, il peut néanmoins se faire qu'il y ait nécessité de le diriger, de l'aider, voire de le corriger dans son propre domaine, par un pouvoir supérieur gouvernant les hommes dans l'ordre d'une fin meilleure et éternelle. Une telle dépendance est indirecte, parce que ce pouvoir supérieur se trouve mêlé aux choses temporelles, non par soi ou pour soi, mais accidentellement pour autre chose et comme indirectement (*Defensio fidei*, III, v, 2). »

N'était-ce pas suffisant pour dégager Suarez du reproche de « rationalisme » ?

5. — Le recueil se clôt par une étude sur *Le thomisme de Suarez*. Il fallait toute la finesse d'une pensée métaphysique délicatement nuancée pour traiter ce sujet difficile. Dans un style dont l'élégance apporte une parure inattendue aux problèmes ardus de l'ontologie, le P. G. PICARD s'est acquitté de cette tâche avec une loyauté parfaite .

« Suarez, dit-il, appartient à l'école thomiste et, dans cette école il représente et, si l'on veut, inaugure un courant d'une nuance particulière, comme l'avaient fait avant lui Capréolus et Durand de Saint-Pourçain et, après lui, le feront Cajétan et Jean de Saint-Thomas, avec cette différence que ceux-ci ne s'inspirent guère que des traditions de leur école et de l'interprétation plus ou moins libre et personnelle qu'ils leur donnent, tandis que Suarez puise aussi à d'autres sources, ce qui donne à son éclectisme un certain air de dissidence » (p. 108).

Suarez, formé comme les premiers docteurs jésuites, à l'école des dominicains, a gardé l'empreinte de cette éducation première et la fidélité au Maître commun ne lui a pas manqué. Dans ses *Disputationes metaphysicæ*, il ne fait pas de la philosophie une science d'autorité ; mais la pensée qu'il recherche et qui pour lui est nettement hors de pair est celle de S. Thomas.

Dans le thomisme, nous dit le P. Picard, il faut distinguer doctrine et système. La doctrine est l'expression de la vérité ; le système comporte des éléments moins certains et parfois contestables. Mais, « dans la philosophie de S. Thomas... bien des éléments systématiques font corps avec la doctrine et cette doctrine, dans son ensemble, se présente comme un vaste système cohérent » (p. 109). Or Suarez, commentant S. Thomas, adopte « quasi toujours » ses conclusions « tout en sacrifiant nombre d'éléments systématiques que le Maître intègre dans sa doctrine et qui donnent à cette doctrine sa valeur de synthèse » (p. 110). Comment donc Suarez peut-il être encore disciple de S. Thomas en négligeant ainsi sa synthèse ? Le P. Picard esquisse ici une distinction subtile :

« Il peut se faire — et c'est le cas de la synthèse thomiste — que les éléments systématiques qui entrent comme pièces essentielles dans sa contexture, puissent prendre des valeurs différentes et donner à l'édifice même cohérence, qu'on les prenne soit dans le sens où ils sont des vérités certaines, soit dans celui où ils ne sont que des vérités systématiques... Si l'on regarde de plus près, on verra qu'il (Suarez) a conservé à ces éléments leur valeur certaine et que la synthèse thomiste n'est vraiment pas ébranlée... » (p. 110-111).

[7] Voir dans le D. T. C., XIV, 1716, le résumé de la doctrine de Suarez sur le tyrannicide, par le P. Brouillard, qui estime les thèses de Suarez « tout à fait dans l'esprit de S. Thomas ». — On pourra également se référer à l'*Ami*, 1947, 219.

[8] R. Labrousse, *Essai sur la Philosophie politique de l'ancienne Espagne* (Sirey), 1938, p. 15.

[9] *Op. cit.*, p. 60. — On regrettera quelques omissions dans la bibliographie. Tout d'abord l'art. *Pouvoir politique* (Origine du) par le P. Yves de la Brière, dans le D. A. F. C. Il n'eût pas été inutile d'indiquer la thèse déjà ancienne, mais fort utile pour connaître la pensée de Suarez, de (Mgr) H. Quilliet, *De civilis potestatis origine theoria catholica*, Lille, 1893. Nous aurions aimer trouver une mention de l'exposé si clair de Billot, *De originibus et formis politici principatus*, où la thèse suarézienne est analysée et discutée, dans *De Ecclesia Christi*, t. I, 1909, p. 489-516. Enfin — mais peut-être, malgré les dates, l'auteur n'a-t-il pu en avoir connaissance — l'art. si documenté de M. Bride, *Tyrannie, tyrannicide*, dans le D. T. C.

Et cependant, il n'est que de continuer l'examen des thèses fondamentales thomiste et suarézienne pour apercevoir immédiatement de notables divergences.

Le principe synthétique des deux métaphysiques est la doctrine de l'acte et de la puissance. Le thomisme de Suarez va « repenser » d'une façon critique les détails de ce principe qu'il avait admis « en bloc ».

Dieu est acte pur et il est l'Etre. La créature n'est pas acte pur, car elle n'est pas son être. Dieu, acte pur, est nécessaire et infini ; pour la raison inverse, la créature est contingente et finie. Si l'on ne précise pas davantage, S. Thomas et Suarez sont d'accord. Mais l'école thomiste a précisé :

« La raison formelle en vertu de laquelle l'être (l'*esse*) est en Dieu infini et nécessaire, c'est qu'il se trouve, là à l'état pur et la raison pour laquelle il est fini et contingent dans la créature, c'est qu'il est reçu dans une essence *réellement* distincte de lui » (p. 114).

Précision qui rend quelque peu systématique et, pour autant, moins certains les éléments de la synthèse. Suarez, on le sait, rejette la distinction réelle, inutile à son avis, puisque « essence et existence, comme telles, sont finies et contingentes au simple titre de la création » (p. 114). Donc, dans les créatures, entre essence réelle et existence, simple distinction de raison. Cette position de Suarez ne l'éloigne pas d'ailleurs de l'école thomiste, car « affirmer une distinction réelle, c'est admettre à fortiori au moins une distinction de raison fondée » (p. 115).

Suarez nie la distinction réelle, parce que « pour pouvoir composer réellement, il faut être déjà par soi-même quelque chose de consistant dans l'ordre de la réalité actuelle et que, en dehors de toute question de mots, être cela le moindrement, c'est déjà exister » (p. 115).

Cette raison, note à bon droit le P. Picard, « est la négation pure et simple du présupposé thomiste et des notions de réalité *ut quo* et de composition de l'être en tant qu'être... On ne compose pas un être *un* avec des êtres partiels déjà constitués dans leur unité propre » (id.). Suarez l'a oublié et, pour nier la distinction réelle de l'essence et de l'existence, « a été entraîné au delà de ce que réclamait sa présente thèse jusqu'à la négation absolue de la réalité *ut quo* » (p. 116). Cette négation l'entraînera plus loin encore :

« En vertu de ses principes, la matière et la forme seront, pour lui des *substances incomplètes*, mais ce seront des *êtres complets* et les accidents seront purement et simplement des êtres. Il affirmera encore cette unité métaphysique de composition substantielle et accidentelle, mais, sauf une précision importante que nous verrons plus loin (le mode), il faudra une certaine bonne volonté pour la distinguer d'une simple unité d'addition et de juxtaposition ; la beauté métaphysique manque tout à fait... et peut-être aussi un peu la vérité » (p. 117).

A ce point de son analyse, l'auteur rappelle que si Suarez s'éloigne formellement de S. Thomas par le rejet des entités *ut quo*, il s'en rapproche par sa spéculation conceptuelle. Quoi qu'on en ait dit, Suarez n'est pas nominaliste. Les concepts qu'il applique aux choses se comportent, dans leur composition même, comme le font les entités *ut quo* dans la métaphysique thomiste : ainsi le concept de genre et de différence spécifique ; ainsi la notion d'espèce et de différences individuelles :

« Il ne manque à Suarez, pour philosopher exactement comme S. Thomas, que de faire avec des composants réels *ut quo* ce qu'il fait avec les concepts. C'est, nous l'avons vu, ce qu'il ne croit pas pouvoir faire. Sa métaphysique sera donc une construction conceptuelle fondée sur des données réelles ; celle de S. Thomas sera cela aussi et quelque chose de plus, grâce aux réalités *ut quo*, composants métaphysiques des choses elles-mêmes » (p. 119).

Mais, précisément, cet aspect plus réaliste de la métaphysique thomiste inclut une profonde différence relativement à la façon dont les deux docteurs entendent le rapport des réalités diverses à l'unité conceptuelle. Suarez considère la réduction à l'unité faite par l'abstraction comme le simple résultat d'une comparaison entre les objets divers qui cependant, sous tel de leurs aspects, se montrent assez semblables pour être réunis sous un même concept. Considération admise par S. Thomas, qui y ajoute un fondement métaphysique, tout au moins en ce qui concerne les concepts spécifiques. Ces concepts ont pour fondement objectif non seulement une similitude des aspects spécifiques, mais la réalité même de la *forme spécifique, entité métaphysique* « *ut quo* ». L'individuation des êtres particuliers en lesquels l'espèce est réalisée, leur viendra de l'élément matériel, autre entité *ut quo*. Appliquée à l'âme humaine, forme substantielle du corps humain, la doctrine thomiste apparaît bien plus réaliste que l'affirmation suarézienne :

« L'une et l'autre admettent comme vérité philosophique et aussi comme dogme défini la fonction de *forme substantielle* exercée par l'âme spirituelle dans le composé humain ; mais, pour S. Thomas, en vertu de la seule création, l'âme ne possède que l'ensemble des virtualités spécifiques de la nature humaine et c'est seulement par l'influence réelle des réactions de l'élément matériel avec lequel elle entre en composition qu'elle se trouvera multipliée et différenciée, en un mot « individuée » *in se*, mais non *ratione sui*. Et par là seulement s'expliqueront les caractères particuliers de chacun des individus humains qui, tout en réalisant l'unité de l'espèce seront profondément marqués dans tout leur être, corps et âme, par les traits qu'ils tiennent de leur race et de leurs parents... C'est donc par un reflux réel d'ordre métaphysique de la cause matérielle que l'âme, cause formelle, est individuée.

Cette conclusion, qui en même temps est profondément philosophique et s'harmonise parfaitement avec la biologie, n'est pas absolument démontrée. Suarez ne l'adopte pas : « La variété des corps, dit-il, n'est que le signe *a posteriori* de la distinction des âmes : cette diversité matérielle a été pour Dieu l'occasion de créer la diversité des âmes, mais elle n'est pas proprement et intrinsèquement leur principe d'individuation » (p. 120-21).

La grosse objection qu'on peut faire à la métaphysique suarézienne des êtres composés est celle que le P. Picard, avec une parfaite loyauté, a déjà relevée : « On ne construit pas des maisons avec des maisons », disait Aristote ; or, chez Suarez, « les substances incomplètes, matière et forme, les accidents et les modalités des accidents sont trop achevés pour entrer, tels quels, en de vraies compositions » (p. 121). Comment éviter des compositions qui ne soient pas de simples juxtapositions d'entités sans fusion réelle et sans compénétration ?

Suarez pense esquiver la difficulté en recourant

à sa théorie des « modes », « intermédiaires magiques, dit le P. Picard, destinés à refaire l'unité ontologique brisée » (p. 122). La lumière, dit Suarez, est dépendante du soleil : cette dépendance est un mode qui ne se confond ni avec la lumière, ni avec le soleil. Ainsi y a-t-il, dans les êtres créés,

« des modes qui les affectent et dont la nature propre consiste en ceci que, par eux-mêmes, ils n'ont pas assez de réalité pour être à leur compte des êtres, mais demandent, en vertu de leur essence même, à être actuellement la manière d'être de quelque entité proprement dite sans laquelle ils ne pourraient être eux-mêmes » (p. 122 ; Suarez, *Met.*, disp. VII, sect. 1, n. 18).

Le P. Picard rapproche le « mode » suarézien de l'*intentio* thomiste, dont il est question à propos des sacrements [10]. Le rapprochement est valable en ce qui concerne la réalité incomplète de l'une et l'autre entité ; mais il s'arrête là. Toutefois, interprétant à la manière thomiste le mode suarézien, le P. Picard cherche à y voir,

« non une petite entité servant de trait d'union factice pour refaire l'unité ontologique des choses, mais une véritable forme métaphysique, réalité *ut quo*, affectant par le dedans un être, soit pour l'achever lui-même, soit pour lui permettre de s'unir intimement à quelque autre, afin de le parfaire substantiellement ou accidentellement » (p. 125).

Le dernier paragraphe de l'étude du P. Picard concerne « la critique de la connaissance », et l'auteur a voulu se cantonner dans la connaissance purement intellectuelle. Nous ne nous y attarderons pas pour un double motif : il ne s'agit plus de métaphysique, mais de psychologie et l'auteur confesse que Suarez est ici nettement en contradiction avec S. Thomas et toute son école.

Les thomistes seront reconnaissants au P. Picard d'avoir bien montré la lacune qui rend l'ontologie suarézienne inconsistante : la méconnaissance de l'*ens quo*. Le recours aux modes réalisant l'union entre des êtres déjà constitués dans leur unité propre n'est qu'un pis aller, un aveu d'impuissance. La bonne logique voudrait qu'on remonte au principe thomiste de l'acte et de la puissance, incapables d'exister l'un sans l'autre — sauf l'acte pur — mais s'unissant transcendantalement pour constituer l'être *un*. Et, pour être logique jusqu'au bout, il faudrait appliquer cette doctrine à l'essence et à l'existence créées, dont la distinction réelle, pour tout bon thomiste, est, comme l'a dit le P. del Prado, « la vérité fondamentale de la philosophie chrétienne » (*Revue thomiste*, 1910).

Le P. Picard semble bien hésitant, pour ne pas dire plus, dans cette question de la distinction réelle. A notre avis, c'est un tort, car cette doctrine, qui est très certainement la doctrine non seulement de l'école thomiste mais de S. Thomas lui-même, est à la base de toute la métaphysique et, par delà la métaphysique, de la plupart des solutions scolastiques apportées à nos dogmes. Mais à quoi bon insister sur des controverses qui sans cesse paraissent terminées et sans cesse se renouvellent ? Dans le D.T.C., à l'article *Essence* (V, 845-850), jeune professeur (c'était en 1911), nous avons montré les conséquences de cette distinction que nous persistons à considérer comme fondamentale [1]. Le P. Picard nous pardonnera d'être encore plus sévère que lui dans l'appréciation du thomisme de Suarez. « Le thomisme, avait-il écrit, est une cathédrale harmonieuse et solide, construite de pierres merveilleusement agencées, dont chacune est une vérité certaine et féconde. Dans cette admirable construction, Suarez s'est intéressé à toutes et à chacune de ces vérités ; il s'est emparé de toutes, il les a rassemblées à côté l'une de l'autre : l'ensemble des pierres est bien là, mais la cathédrale n'y est plus » (p. 110).

Les pierres sont bien là, mais le ciseau de la critique suarézienne les a taillées de telle façon, que la cathédrale ne peut plus être reconstruite...

A. MICHEL.

[10] L'*intentio* des sacrements est tout autre chose que le mode suarézien. Dans la motion instrumentale, « l'*intentio fluens* sert à désigner comment la forme voulue (*intenta*) par l'agent principal et qui va se réaliser dans l'effet instrumental, réside dans l'instrument à titre d'*esse incompletum* ; c'est-à-dire qu'elle est en lui comme un être incomplètement actualisé, comme un être en mouvement, un être en devenir, en tendance vers l'actualisation parfaite à laquelle elle n'aboutira que dans l'effet où elle sera physiquement imprimée au terme de la motion instrumentale » (A.-M. Roguet, O. P., *Les Sacrements*, dans la *Somme théol.*, édit. de la « Revue des Jeunes », p. 335. — Cf. H.-D. Simonin, *La notion d' « intentio » dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin* (dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1930, p. 445-463).

[1] On voudra bien corriger dans cet article, col. 845, la référence au *De ente et essentia*, ch. 4 et non 5. — Cet article du jeune professeur s'inspirait de deux articles antérieurs d'un jeune élève de première année de théologie, *Suarez métaphysicien et théologien* (dans *Science catholique*, juillet et sept. 1898), article fréquemment cité alors et dont on trouve encore aujourd'hui l'indication chez d'excellents auteurs (cf. Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, Paris, 1938, p. 320). Parvenu à l'âge de la vieillesse, le rédacteur de l'*Ami du clergé* ne ressent encore aucune contrition de ce « péché de jeunesse » — publié sous le pseudonyme d'A. Martin — pour lequel il reçut jadis, de ses maîtres du Collège romain, une admonestation si paternelle qu'elle fut un encouragement.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A propos des « pouvoirs de confesser en mer » (*Ami* du 13 mars 1950, p. 204-205), pourriez-vous nous dire *à quel moment* le prêtre peut commencer à exercer sa juridiction ?

Beaucoup d'auteurs ne soulèvent pas la question. Ceux qui en parlent ne sont pas toujours d'accord ; de là des incertitudes ou des controverses parmi les usagers du canon 883.

a) Les uns — s'appuyant sur Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, p. 326, n. 196, *b* et note 1 — prétendent que le « voyage doit être commencé et qu'il ne doit pas être terminé ». Ce qui revient à dire que le prêtre ne pourrait confesser *sur le bateau* avant que celui-ci n'ait *quitté* le port d'embarquement ni sur ce même bateau, déjà arrivé au port de destination, avant d'en descendre. (Il peut s'écouler parfois plusieurs heures entre l'embarquement et le départ, de même qu'entre l'arrivée et le débarquement).

b) D'autres entendent *iter maritimum arripientes* et surtout *navem conscendunt* (can. 883) à partir du moment où le prêtre « prend le bateau ». C'est le sentiment adopté pratiquement par le *Traité de droit canonique* de Naz, t. II (par Ch. de Clercq). On lit, page 155, que le 883 s'appliquera « *probablement* » dès

que le prêtre a embarqué » et aussi « *probablement* jusqu'à ce qu'il ait débarqué ».

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — 1° A lire le seul texte du canon 883, il semble, à première vue, que la juridiction est donnée au prêtre pour « tout le voyage en mer » (*toto itinere*), mais « seulement pour le *voyage* » (*iter maritimum*). Il ne pourrait donc en jouir qu'à partir du moment où le navire a « levé l'ancre » (fût-ce au départ d'un port fluvial).

2° Cependant, on ne saurait affirmer avec certitude que les termes mêmes du Code (*verba legis*, can. 18) n'autorisent pas une interprétation plus large et plus favorable. S'il est clair que le prêtre *ne peut* se considérer comme jouissant des pouvoirs accordés par le canon 883, alors qu'il se trouve dans le port d'embarquement ou qu'il a mis pied à terre au port de destination (dans le premier cas il n'est *pas encore* voyageur « sur mer », dans le second il a cessé de l'être), ne peut-on pas dire que vraiment il a « pris la mer » (*iter maritimum arripuit*), à partir du moment où il a mis le pied sur le bateau, même si celui-ci n'a pas encore levé l'ancre ? Pourquoi la « fiction juridique » qui fait considérer ce prêtre comme naviguant « en dehors des eaux territoriales » durant toute la traversée (y compris les ports d'escale, sinon il devrait régulièrement demander la juridiction aux autorités ecclésiastiques de ces ports, can. 874), ne commencerait-elle pas *à partir* du moment où il quitte, *lui*, la « terre ferme ». C'est bien *à partir de ce moment* qu'il est devenu un « voyageur-marin ». Et il semble bien qu'on peut le considérer comme tel, même « au départ d'un port fluvial » (c'est l'avis de Naz, *loc. cit.*), et aussi (c'est notre sentiment) à partir du moment où il a pris place dans la barque, le canot automobile ou le navire de petit tirant d'eau, qui doit le conduire en haute mer, où l'attend le puissant transatlantique, qui a dû rester à deux ou trois kilomètres de la côte, faute d'un bassin assez profond pour lui permettre d'accoster. Pour le prêtre en question, le « voyage maritime » est tout à fait commencé. Il importe donc peu que lorsqu'il a pris place sur le « géant des mers » (ou sur un navire plus modeste et moins éloigné de la côte), l'embarquement des voyageurs ou du frêt se poursuive encore pendant plusieurs heures.

3° Ce sont sans doute ces considérations, dont on ne saurait nier la pertinence, qui ont amené, non seulement le collaborateur de M. Naz, mais nombre d'auteurs avant lui (par exemple Cappello [1], *De pœnitentia*, n. 411, 2° ; M. Conte a Coronata [2], *De sacram.*, t. II, n. 360, p. 361) à prendre position dans le sens que nous indiquons.

Le P. Vermeersch, dans sa *Theologia moralis* (éd. 1927), t. III, n. 458, était plus sévère : « *Jurisdictio non conceditur nisi in itinere : ergo nec in portu unde navis solvit, nec in portu ubi iter finem habet* ». Encore faut-il entendre ces paroles : si par *portus* on entend la « cité » qui abrite les installations portuaires (Marseille, le Havre, Bordeaux, Naples, Gênes, etc.), nous sommes d'accord. Mais si le terme désigne même le bassin où vient se ranger le navire, on peut au moins, en bonne logique, *douter*. L'auteur (qui écrivait ces lignes il y a environ un quart de siècle) ne pose d'ailleurs pas *explicitement* la question de la juridiction à utiliser *sur le navire* au port d'embarquement ou de débarquement définitif. A. Cance (*loc. cit.*) non plus ; encore qu'il adopte, sans le citer, l'opinion de Vermeersch.

4° Nous pouvons donc *conclure :*

a) Eu égard aux considérations que nous avons exposées et qui ne sont destituées de fondement ni en droit, ni en fait ;

b) Compte tenu de la probabilité « extrinsèque », qui résulte de l'opinion exprimée par de bons auteurs ;

nous sommes en droit d'affirmer que, *in casu* se trouve réalisé le « dubium probabile juris » dont parle le canon 209. L'Eglise *supplée* donc certainement la juridiction, dans l'hypothèse où elle n'existerait pas.

En conséquence, le prêtre qui réalise les conditions énumérées au canon 883, administrera toujours *validement* le sacrement de pénitence lorsqu'il aura « pris le bateau » au port d'embarquement et avant d'en descendre au port de destination. Pour l'usage *licite* de ces pouvoirs (comme pour toute juridiction « suppléée »), il faudra au moins une cause « juste et raisonnable ».

A. B.

[1] « Hæc juridictio.. incipit a momento quo sacerdos iter maritimum arripere censetur ; *ideo necesse non est ut navis e portu jam discesserit.* »

[2] « Licet Codex concedere videatur jurisdictionem tantum pro itinere...., non vero pro loco discessus aut destinationis, tamen etiam pro his locis videtur juridictio concedi *a momento quo navigantes navem conscendunt usque ad momentum quo navigantes in portu definitivæ destinationis navem deserunt.* »

Q. — Un cortège matrimonial vient d'entrer dans l'église. Tout est prêt pour la célébration. Mais le curé-célébrant se fait attendre.

Le motif de ce retard ? La mère de la fiancée a demandé au curé de l'entendre *en confession* avant le mariage. Or cette femme commence par déclarer au prêtre : « Ce mariage ne devrait pas avoir lieu, parce que la fiancée, ma fille, est l'enfant naturelle du fiancé lui-même ». Et elle donne les explications [1] suivantes :

Il y a 15 ans environ, la pénitente, en l'absence de son mari, a péché charnellement avec le jeune homme qui est le fiancé d'aujourd'hui, âgé de 34 ans. Une enfant est née qui, *elle le sait pertinemment*, ne peut avoir d'autre père que ce jeune homme. Au moment de la naissance, le mari authentique a pu *douter* de la fidélité de son épouse. Mais n'ayant pas de preuves certaines, il a accepté l'enfant comme sienne, pour sauvegarder la paix du ménage et l'honneur de la famille.

La fille ne se doute évidemment de rien et le fiancé lui-même a complètement perdu de vue cet adultère commis jadis « en passant », et dont il n'a pas connu le résultat. Quinze années ont passé, et c'est le père « putatif » de l'adolescente qui a « organisé » (selon la coutume du pays) le mariage de sa « fille » (prétendue telle) avec le jeune homme, qui a maintenant une position lucrative.

La mère qui, elle, a la certitude (au moins subjective) de la paternité du fiancé, n'a rien osé dire, pour deux raisons :

a) ne pas entacher l'honneur de la famille ;

[1] Pour la vraisemblance du cas, nous devons dire que la consultation nous arriva d'un pays d'Extrême-Orient, où les *mariages sont précoces*.

b) crainte de son mari, irascible et brutal : « Si je le lui dis, il me tuera », affirme-t-elle.

Ne pouvant décider la pénitente à lui révéler la chose *en dehors de la confession*, le curé s'en va, la mort dans l'âme, célébrer un mariage qu'il croit être invalide *ob consanguinitatem primi gradus in linea recta*.

La cérémonie terminée, le curé se met la tête dans les mains et se pose plusieurs questions :

1° Avait-il le droit d'absoudre la mère — bien contrite de sa faute passée — mais refusant de révéler la vérité, par crainte de perdre la vie ?

2° Pouvait-il obliger la mère à avertir — à défaut de son propre mari — au moins le fiancé *avant* le mariage, ou le nouveau mari *après* ?

3° A supposer que la pénitente n'ait pas été absoute (ce dont le curé n'a jamais parlé), que devra faire un autre confesseur auquel elle ira exposer son cas ?

R. — Il est aisé de comprendre la « perplexité » du curé-confesseur, avant la célébration du mariage. Une fois rentré chez lui, il semble que la réflexion eût pu lui fournir des motifs d'apaisement.

I. — 1° En ce qui concerne l'*octroi de l'absolution* à la mère — par ailleurs contrite et bien disposée — il semble bien que le confesseur ne pouvait *imposer* à la pénitente une réparation de sa faute *cum proprio vitæ periculo*. Il suffisait que la mère *se crût* vraiment en danger (même si *objectivement* ce danger n'était pas aussi grand et aussi prochain qu'elle se l'imaginait), pour qu'elle fût exemptée de cette révélation. (*Et hoc theorice loquendo*).

2° *Pratiquement*, d'ailleurs, en imposant la « révélation », le confesseur était-il bien *certain* que celle-ci obtiendrait l'effet souhaité ? — Ne risquait-elle pas au contraire : 1° de provoquer un *scandale*, sans arriver à convaincre ni le fiancé, ni le mari, ni la fille ; 2° de mettre les jeunes époux dans la *mauvaise foi*, sans les empêcher pour autant — comme il arrive souvent — de contracter un mariage auquel ils tenaient beaucoup, étant très épris l'un de l'autre ?... *In dubio* (probabili et positivo), *de utilitate vel efficacia monitionis, potius est abstinendum*.

3° Qu'on nous permette encore d'ajouter la remarque suivante à titre de « *confirmatur* ».

Lorsqu'il s'agit d'un mariage *à contracter* (c'était le cas), la doctrine comme la jurisprudence n'exigent pas une *probatio plena* de la consanguinité ; une preuve *moindre* (*semiplena*) susceptible de créer un *doute sérieux* sur l'existence de l'empêchement suffit pour que l'on ne *permette* pas la célébration du mariage. Mais, en matière de consanguinité *illicite*, il faut être *très prudent* pour prononcer cette interdiction *ante matrimonium*. La *seule* affirmation de la mère (si elle n'est confirmée par des circonstances ou présomptions) n'est pas toujours apte à créer, nous ne disons pas la certitude morale, mais même un doute *sérieux*. Outre que, selon la norme du canon 1791, un seul témoignage ne suffit généralement pas à faire preuve, on n'oubliera pas — *experientia teste* — à quel point les femmes, aveuglées par la passion ou le sentiment, prennent trop souvent, en cette matière, leurs impressions pour des réalités.

Pour évincer donc la présomption (*juris* tantum) établie par le Code : *Pater est quem justæ nuptiæ demonstrant*, il faudra des arguments « évidents » (*argumentis evidentibus*) dit le canon 1115, ou tout au moins non négligeables et convaincants (puisque nous sommes sur le terrain moral de la confession, moins exigeant peut-être que le terrain juridique). Or précisément, *in casu*, le mari n'a-t-il pas endossé (malgré son tempérament irascible et brutal) la paternité de cette fille ? La question « honneur de famille » a joué ; mais aussi l'*incertitude* de l'infidélité de son épouse. C'est *donc* qu'il n'avait pas d'arguments évidents à l'encontre de sa propre paternité et que l'enfant était née dans des délais compatibles avec cette paternité. Raison de plus, pour le confesseur de s'abstenir, ou du moins de ne pas insister auprès de la pénitente, et de ne pas lui refuser l'absolution.

II. — Quant à l'obliger à révéler cette filiation illicite au fiancé (*ante matrimonium*) ou au nouveau mari (*post*), les mêmes incertitudes et les mêmes graves inconvénients militent en faveur du silence, du moins *juxta exposita*. Le jeune homme se laissera-t-il convaincre par la seule affirmation de la mère, attendu qu'il « ne se doute de rien » et qu'il a complètement « perdu de vue » cet adultère qui remonte à 15 ans ? Et même dans l'hypothèse où il croirait la belle-mère sur parole, est-il bien sûr qu'il acceptera de ne pas se marier ou de rompre la vie conjugale ? — Ne pourrait-on pas craindre en outre, que rendu furieux par cette révélation (dans laquelle il soupçonnera peut-être une jalousie de la mère, en un pays où c'est le père qui « arrange » le mariage), il en fasse part au mari, lequel donnera libre cours à son courroux ? Si ces considérations ne pouvaient venir à l'esprit du confesseur un peu abasourdi par un aveu aussi dramatique, il peut les examiner et les peser dans le calme qui a suivi la cérémonie.

III. — A supposer que l'absolution ait été *refusée* à la mère par le curé (à la fois anxieux et troublé par cette révélation et le refus de la pénitente), le confesseur auquel elle ira de nouveau confier ses difficultés de conscience, ne pourra — et avec plus de raison encore — que lui conseiller l'abstention et le silence, jusqu'à ce que puissent être mis en œuvre des « moyens de preuve » efficaces. Nous sommes en effet à ce moment en face d'un *mariage existant* (au moins *putativement*) et ce mariage « jouit des faveurs du *droit* », can. 1014, et est protégé par lui jusqu'à ce que *preuve* soit faite de sa nullité. Or, pour déclarer nul un mariage « contracté », il faut une *probatio plena*. En matière de consanguinité *illicite*, deux témoins « dignes de foi » peuvent suffire. Mais les trouvera-t-on ?

De plus, pour « attaquer » la validité de ce mariage devant un tribunal d'église, sont seuls compétents les conjoints eux-mêmes (non la mère ou belle-mère) et aussi le défenseur du lien lorsque le bien commun est en cause (par ex. à cause du scandale d'une union publiquement nulle), can. 1971. Les autres intéressés ne pourraient que *dénoncer* la nullité au promoteur et à l'Ordinaire.

En attendant donc que des preuves (?) puissent être rassemblées (et il paraît que ce ne sera pas chose aisée), le second confesseur s'abstiendra d'imposer à la pénitente la révélation d'une chose qui manque de certitude et plus encore d'évidence.

Pour plus de sécurité, il pourra, s'il le veut, consulter la Pénitencerie (*pro foro interno*) ou poser le

cas au St-Office (qui les tranche au for *externe*) par l'intermédiaire de son Ordinaire.

Pour nous, nous ne voyons pas qu'il puisse recevoir une autre réponse que celle qui fut donnée pour des cas *analogues* (encore qu'il s'agisse ici d'une parenté en ligne directe au 1[er] degré) : « *Acquiescendum, seu conjuges in bona fide esse relinquendos* ».

A. B.

LITURGIE

Q. — L'*Ami*, en 1936 (p. 187, 2[e] col. note 1), souhaitait une intervention de la S. C. des Rites au sujet de la messe des funérailles *jam sepulto cadavere*. Y a-t-il eu, depuis, une décision officielle sur ce point ?

R. — Oui, un décret du 1[er] mai 1942 tranche la question.

Depuis la publication des nouvelles rubriques du Missel (25 juillet 1920), la plupart des auteurs enseignaient que si la messe d'enterrement était empêchée par la rubrique ou par une cause grave, il n'y avait plus aucune limitation de temps pour sa célébration, alors que jusque là ses privilèges ne pouvaient dépasser le deuxième jour après l'inhumation (S.R.C., 3755, 2 ; 3767, ad 26). Les rubriques (*Addit.*, III, 4) disent en effet que l'on peut chanter une messe de *Requiem* dans l'église où se font les funérailles d'un défunt, même si le corps est absent pour un motif raisonnable, *même s'il est déjà inhumé*. Depuis combien de temps ? Rien n'est précisé, et on était en droit de conclure que le « non ultra biduum ab obitu » des décrets était supprimé.

Or il n'en est rien. Le 1[er] mai 1942 la S. C. des Rites a apporté de nouvelles précisions.

Elle réprouve d'abord la coutume qui tend à s'introduire de célébrer la messe des funérailles *sans la chanter* (sauf s'il s'agit des pauvres) : « reprobata invalescente praxi eam legendi absque cantu etiam cum funus externam induit pompam ».

Elle dit ensuite ce qu'il faut entendre par « *missa exsequialis* ». C'est celle qui a lieu « corpore defuncti physice aut saltem moraliter præsente ». Or le corps est moralement présent « in altero ex immediate sequentibus duobus ab obitu diebus, non autem ultra biduum ab obitu. » C'est la remise en vigueur — si tant est qu'elle ait été supprimée — de la discipline suivie jusqu'aux nouvelles rubriques du Missel, discipline exposée dans les deux décrets rappelés plus haut et auxquels se réfère expressément celui du 1[er] mai 1942. Il faudra désormais corriger sur ce point l'enseignement des auteurs... et de l'*Ami* (1928, p. 157 ; 1930, p. 367 ; 1932, p. 709-710 ; 1934, p. 76 ; 1936, p. 186 ; 1948, p. 522 ; 1950, p. 127).

Comment se comporter si la messe des funérailles est empêchée ? Le même décret donne les solutions suivantes :

1° Si l'empêchement vient de la rubrique (*Addit.*, 4 et 12), on pourra la célébrer le premier jour libre, même si, de fait, il s'écoule plus de deux jours entre la mort et la célébration de la messe (par exemple les trois derniers jours de la Semaine Sainte, comme le disait récemment l'*Ami*, p. 127, 2[e] col., 3° : la messe pourra être célébrée le *lundi de Pâques*).

2° Si l'empêchement ne vient pas de la rubrique, mais de tout autre motif, on ne pourra plus la célébrer à partir du troisième jour après la mort. On dira alors la messe « opportuniore die post acceptum mortis nuntium » qui, bien qu'empruntant le formulaire de la messe *in die obitus*, n'est pas autant privilégiée que cette dernière ; elle n'est permise en effet qu'aux mêmes jours que la messe des 3[e], 7[e], 30[e] jour et anniversaire (*Addit.*, III, 6 ; cf. *Ami*, 1950, p. 127). Rien n'empêchera toutefois, croyons-nous, de dire une de ces dernières si c'est le jour exact de son incidence.

Le Rituel (tit. VI, c. III, n° 18) dit que la messe ne doit pas être omise (*ne omittatur*) lors de l'enterrement. Doit-on en conclure qu'il y a obligation *stricte* de la célébrer *toujours*, quand on le peut, de sorte qu'il soit illicite de procéder aux funérailles si on l'omet ? Nous ne le pensons pas.

a) Outre les restrictions formulées dans le même passage du Rituel (« si hora sit congruens ; nisi obstet magna diei solemnitas ; aliqua necessitas aliter suadeat »), à un autre endroit (VII, I, 7) il est dit qu'on doit maintenir, *autant que faire se pourra*, la très vieille institution de célébrer la messe devant le corps d'un défunt avant de procéder à son ensevelissement.

b) Les rubriques du Missel ne parlent pas d'elle comme d'une chose obligatoire, mais simplement permise (*Addit.*, III, 4) : Dans l'église où ont lieu les funérailles d'un défunt est *permise une seule messe*... S'il y avait obligation, ce ne serait pas le mot « *permittitur* » qu'on trouverait dans la rubrique, mais bien « *celebratur* », ou « *dicitur* », ou même « *celebrari debet* ». Remarquez le terme employé dans le n° 2 du même titre, au sujet de la messe conventuelle, obligatoire, le premier jour libre de chaque mois : « *dicitur* missa conventualis de Requie ».

c) Même enseignement dans les décrets de la S. C. des Rites (antérieurs et postérieurs aux nouvelles rubriques du missel). Quand le cadavre ne peut être présent à l'église (défense de l'autorité civile, épidémie, ou tout autre motif grave), ou même s'il est déjà inhumé, « missa exsequialis pro die obitu... *celebrari poterit* in altero ex immediate sequentibus duobus ab obitu diebus, eodem prorsus modo ac si cadaver esset præsens » (3755, II).

Même son de cloche dans le décret 3767, ad 26 : « cadaver absens... dummodo non ultra biduum ab obitu censere potest ac si foret physice præsens, ita ut missa exsequialis in casu cantari licite valeat quoties præsente cadavere permittitur ».

Dans le décret du 1[er] mai 1942 (nous vous remercions de nous l'avoir signalé, car il modifie l'enseignement de la plupart des auteurs précisément au sujet de la messe des funérailles) nous voyons une autre preuve du caractère non obligatoire de cette messe. En effet, il rappelle qu'elle ne peut pas être reculée au-delà du deuxième jour après la mort, sauf si l'empêchement provient des rubriques elles-mêmes.

Il est bien entendu que le défunt a toujours droit à la messe lors de la cérémonie de ses funérailles :

son intérêt spirituel l'exige. Si lui ou sa famille l'ont demandée, *on ne doit pas la refuser* (sauf dans les cas prévus par le Rituel et les rubriques). Mais dans le cas concret qui nous était proposé (*Ami* 1950, p. 127), il s'agissait de déterminer *quelle* messe on pouvait chanter le septième jour après la mort, dans les lieux où la coutume (qui ne serait réprouvée ni par le Code, ni par le Rituel, ni par un décret de la S. C. des Rites) existe de ne pas célébrer la messe des funérailles. Notre conclusion n'a pas à être modifiée, surtout depuis le décret rapporté ci-dessus.

Q. — Une chapelle possède une importante relique, — un bras, je crois — d'un saint martyr. Cette relique est venue de Rome, voilà une soixantaine d'années, et elle est renfermée dans une statue de cire, couchée sous l'autel.

Vers l'époque où le corps auquel elle appartenait fut, avec d'autres, extrait des catacombes, on se serait, parait-il, mépris au sujet de prétendus indices de martyre, qui, en effet, se rencontraient aussi sur des tombes de non-martyrs. C'est pourquoi la S. C. des Rites aurait déclaré qu'il ne fallait pas honorer des reliques de cette sorte, alors même qu'elles seraient munies d'un authentique en règle.

1° Qu'en est-il de cette déclaration et de ce qui y aurait donné lieu ?

2° Faut-il faire disparaître de la chapelle la statue de cire et la relique que celle-ci contient ?

3° Supposé qu'au contraire les choses soient à laisser en l'état actuel, à quelle condition, quel jour et sous quel rite les ecclésiastiques attachés à la chapelle doivent-ils ou peuvent-ils faire l'office et dire la messe du martyr dont il s'agit ?

R. — Ad I. — A). A la suite de l'exploration entreprise par Bosio, entre 1593 et 1629, de diverses galeries des catacombes de Rome, l'interprétation de la palme symbolique, gravée ou peinte sur des épitaphes, et le contenu des petits vases trouvés soit à l'intérieur, soit à l'extérieur de maints « *loculi* », furent l'objet de longues controverses [1] : étaient-ce là, ou non, les indices certains d'un tombeau de martyr ?

Relativement à la palme, on constate que, dès avant le milieu du XVIII[e] siècle, la négative servait de norme à ceux qui avaient le contrôle des exhumations pratiquées dans les catacombes romaines [2].

Quant aux petits vases rencontrés dans ou sur des « *loculi* », on finit par acquérir aussi la conviction que, contrairement à une opinion fort répandue, ils n'étaient pas tous indistinctement des « vases de sang ». Est-il besoin d'ajouter que, pour en déterminer le contenu, l'on sait utiliser les moyens d'investigation dus au progrès scientifiques ?

Cependant, les controverses n'ont donné lieu, de la part du Saint-Siège, à aucune déclaration du genre de celle à laquelle notre consultant a fait allusion.

B) La prise de Rome par l'armée piémontaise, le 20 septembre 1870, eut pour conséquence, avec l'expulsion des religieux qui y résidaient, la confiscation de leurs biens. Les saintes reliques elles-mêmes qui, des catacombes, avaient été transportées autrefois dans les couvents de la Ville éternelle, furent volées, puis mises à l'encan, et des individus sans scrupule les achetèrent, afin de pouvoir en monopoliser le « commerce ». Le Saint-Siège rappela alors, en la confirmant, l'interdiction absolue de vendre et d'acheter des reliques [3].

Le trafic sacrilège n'en continua pas moins, quoique d'une manière clandestine. En effet, dans l'ignorance où ils étaient de l'interdiction susdite, certains pèlerins crurent, de bonne foi, faire œuvre pie et méritoire, en essayant d'arracher les saintes reliques à des mains profanes. Ce que voyant, quelques mercantis poussèrent l'impiété et l'audace jusqu'à offrir des ossements de provenance quelconque, comme étant des reliques de martyrs extraites des catacombes [4], non d'ailleurs sans y joindre de fausses marques et pièces d'authenticité, et ils parvinrent ainsi à faire de nombreuses dupes. Aussi le cardinal vicaire [5] se trouva-t-il dans la nécessité d'adresser une circulaire à tous les évêques du monde catholique [6], pour les mettre en garde contre l'introduction de fausses reliques [7] dans le territoire à eux confié.

Voilà ce qui est à prendre en considération, quand il s'agit de l'authenticité de reliques apportées de Rome vers l'époque indiquée.

Ad II. — Il importe de s'assurer avant tout si l'arrivée de la relique et l'octroi, par l'Ordinaire, de la permission d'exposer cette relique à la vénération des fidèles sont *postérieurs* à la circulaire du Vicariat de Rome, du 17 janvier 1881, ou s'ils sont *antérieurs*.

Dans la première hypothèse, il est à présumer — jusqu'à preuve du contraire — que, lors de la réception de la relique, l'Ordinaire s'est conformé aux prescriptions de la circulaire précitée.

Dans la seconde hypothèse, il y aurait lieu de rechercher, supposé que cela n'ait pas déjà été fait précédemment, en quelle année, comment et de qui fut obtenue la relique ; puis d'examiner de près le document expédié de Rome en même temps qu'elle [8]. Si l'on parvenait ainsi à la *certitude* de

[1] Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione...*, l. IV, part. II, c. XXVII, n. 19, 22, 25 et 26 ; — Martigny, *Dictionn. des antiquités chrét.* (1877), p. 712-714 ; — H. Leclercq, *Dictionn. d'archéologie chrét. et de liturgie*, t. I[2], col. 1747-1778 ; — Sixte Scaglia, *Notiones archeologiæ christianæ*, t. I[1], p. 398-410.

[2] Cf. Benoît XIV, *loc. cit.* (à la fin du n. 26).

[3] S. C. des Indulg. et des Reliques, 21 décembre 1878 (cf. *Cod. J. C. Fontes*, t. VII, n. 5087, p. 663-664, et *Ami*, 1900, p. 941, col. 2). — La même interdiction est, du reste, toujours en vigueur (cf. can. 1289, § 1).

[4] A noter que, de 1861 jusqu'à, pour le moins, 1881, aucun corps saint ne fut extrait des catacombes de Rome (cf. circul. alléguée ci-dessous, note 6).

[5] D'après la constitution de Clément X « *Ex commissa Nobis* » (13 janv. 1672), c'est, en effet, au cardinal-vicaire qu'il appartient d'autoriser l'exhumation des corps saints ensevelis dans les catacombes de Rome, puis de procéder à leur examen et à leur reconnaissance.

[6] De cette circulaire (17 janv. 1881) on peut voir le texte dans les *Cod. J. C. Fontes*, t. VIII, n. 6463, p. 619-620, puis une traduction dans l'*Ami*, 1900, p. 941-942.

[7] Désormais, quiconque fabriquerait de fausses reliques, ou bien, sciemment, en vendrait, en distribuerait ou en exposerait à la vénération publique des fidèles, encourrait *ipso facto* une excommunication réservée à l'Ordinaire (can. 2326).

[8] Au besoin, ce document pourrait être soumis au Saint-Siège par les soins de la curie épiscopale.

la non-authenticité de la relique, on devrait la faire prudemment disparaître de la chapelle (cf. can. 1284) [9].

Ad III. — Pour que le clergé canoniquement attaché à une église ou à une chapelle, dans laquelle est vénérée la relique d'un saint, soit, par cela seul, autorisé à célébrer, avec office et messe, la fête de ce même saint, il faut à la fois (sauf indult), trois conditions, savoir [10] : 1° que la relique soit *authentique*, et dûment reconnue comme telle par l'Ordinaire du lieu ; — 2° que ce soit une relique *insigne* [1] ; — 3° que le saint au corps duquel elle appartient soit inscrit dans le *Martyrologe romain*, ou, du moins, dans son *supplément* approuvé par le Saint-Siège pour l'église ou pour la chapelle.

Si les trois conditions se trouvent toutes réalisées, le clergé attaché au service de l'église ou de la chapelle, est en droit de célébrer, sous le rite double mineur (cf. S.R.C., n° 1334, ad 3), la fête du saint lui-même, mais seulement à son jour natal ou quasi natal (cf. S.R.C., n° 1234).

Q. — Vous avez donné dans l'*Ami*, 1950, p. 159, une traduction d'un passage de l'Encyclique *Mediator Dei*, qui me semble inexacte et ne répond pas au texte latin. Pourriez-vous me donner quelque explication à ce sujet ?

R. — Nous avons cité le texte de l'Encyclique d'après la traduction de la *Documentation Catholique* (15 février 1948, col. 212), qui la présente en ces termes : « La version française que nous publions a été transmise avec ses titres et ses sous-titres, par Rome comme version officielle » (col. 195, note). Nous n'avions donc aucun motif nous invitant à recourir au texte latin pour chaque fragment de cette encyclique qu'il nous arrivait de citer.

Cependant l'avertissement que nous envoie — nous l'en remercions — un de nos lecteurs d'Angleterre a sa raison d'être. Qu'on en juge. Voici successivement le texte latin, qui seul fait autorité, et la traduction dite « officielle » :

« Uni Summo Pontifici jus est quemlibet de divino cultu agendo morem recognoscere ac statuere, novos inducere ac probare ritus, *eosque etiam immutare quos quidem immutandos judicaverit* » (Act. Apost. Sedis, 2 déc. 1947, p. 544).

« Au seul Souverain Pontife appartient le droit de reconnaître et établir tout usage concernant le culte divin, d'introduire et d'approuver de nouveaux rites, de *modifier ceux mêmes qu'il aurait jugés immuables* » (Doc. Cath., l. c.).

Le lapsus du traducteur paraît évident. Le même verbe *immutare* répété coup sur coup garde certainement une signification identique dans les deux cas. Le texte latin signifie donc : « *et aussi de modifier* [*les rites*] *qui, à son jugement, devront être modifiés.* »

La traduction française ne serait exacte que si le texte latin disait : « immutare quos quidem *immutabiles* judicaverit », ce qui n'offre aucun sens acceptable, et ne répond en rien au sens du canon 1257, auquel l'Encyclique renvoie et qui dit : « Unius Apostolicæ Sedis est tum sacram ordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros ».

Tant que Rome n'aura fait aucune déclaration à ce sujet, on devra donc, à notre avis, corriger la « version officielle » française dans le sens indiqué ci-dessus.

[9] La même mesure s'imposerait alors pour la statue en cire.

[10] Cf. S.R.C., n. 1815, ad 5 ; 1853 ; 2228 ; 2872, ad 1, 5°.

[1] Un bras doit être considéré comme une relique insigne (cf. can. 1281, § 2).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

E. J. MAHONEY. — **Questions and Answers.** — Deux vol. in-8, cart., 400 et 440 p., 18 sh. chacun. — Londres, Burns, Oates, 1947-49.

Il faut remercier M. le chanoine Mahoney d'avoir réuni en ces deux volumes les consultations canoniques, au nombre de plus de sept cents, qu'il a données à la revue *The Clergy Review* depuis 1931 : on trouvera, soigneusement classées, d'abord celles qui concernent les sacrements (358) puis celles qui traitent de toutes sortes d'autres sujets de théologie morale, de droit canonique et de liturgie (375).

La méthode suivie par le canoniste anglais est extrêmement simple : immédiatement après avoir énoncé la question, il cite les textes législatifs (Code ou documents du St-Siège) concernant ce point, puis il en fait l'application au cas à résoudre, en étayant la réponse donnée par des citations d'auteurs. Nous avons plaisir à signaler à cette occasion que les consultations de l'*Ami* sont souvent allégués.

Pour donner quelque idée de la richesse du contenu de ces volumes il faudrait citer les 20 pages de la table des matières ; disons seulement que, dans le t. I, une place d'honneur est faite aux questions eucharistiques (nn. 39-187) et matrimoniales (nn. 264-345), et que dans le t. II sont résolus un grand nombre de problèmes liturgiques (nn. 567-732).

Avec le Dr M. on n'a pas affaire à un canoniste en chambre : toutes les questions à l'ordre du jour sont évoquées : prêtres-ouvriers, langue vulgaire pour les offices, insémination artificielle, erreur commune, tout ce qui a pu, un jour ou l'autre, préoccuper un pasteur d'âmes est étudié par l'A. et résolu de la façon la plus claire (au besoin à l'aide de tableaux), avec le minimum de mots mais le maximum de bon sens et de bonne humeur. Non seulement les lecteurs de l'excellent chanoine s'instruisent, mais ils ne s'ennuient pas.

Tous nos confrères qui entendent la langue anglaise ne perdront pas leur temps en lisant d'un bout à l'autre cette Somme canonique pratique qui, sous son titre modeste de « Questions et réponses », est un modèle du genre. Ajoutons que la parfaite présentation est digne du texte. M. N.

Antono BIANCHI. — **Matrimonio cristiano,** 3e édit. — In-12 de 576 p., 900 lire. — Bergame, S. E. S. A., 1948.

Préfacées par Mgr Bernareggi, évêque de Bergame, voici des instructions sur le mariage adressées aux pères et mères de famille. L'A. leur rappelle, en termes très adaptés en même temps que très denses, la

sacramentalité du mariage, les devoirs des époux et des éducateurs. L'enseignement y est étayé d'abondantes références et de copieuses notes sur des points particuliers, si bien que cet ouvrage constitue une vraie somme de ce que devraient connaître époux et parents chrétiens. Citons quelques titres de ces notes : le célibat, l'impuissance et les différents empêchements, le *debitum conjugale*, la fécondation artificielle, l'adultère, le néomalthusianisme, la continence périodique, les conditions psycho-pathologiques de la femme pendant la grossesse, l'avortement direct et indirect, la stérilisation, l'allaitement maternel, les sports, l'éducation de la pureté, la vocation sacerdotale ou religieuse des enfants, le travail féminin, le problème des domestiques, le veuvage, le remariage, etc.

Le style est clair et les fréquentes réminiscences littéraires, classiques ou modernes, n'excluent pas une documentation théologique et scientifique bien à jour.

Il serait souhaitable que cet ouvrage de don Bianchi soit traduit dans notre langue et adapté à notre pays. Destiné principalement aux prêtres chargés d'instruire les foyers ainsi que les futurs époux, ce livre pourra utilement être mis entre les mains des laïcs cultivés.

U. BESTE, o. s. b. — **Introductio in Codicem.** — In-3, cart., 1.024 p. — Collegeville (Minn., U. S. A.), St. John's Abbey Press, 1946.

Ce n'est pas, comme on pourrait le croire, un manuel de préparation à l'étude du Code canonique que le P. Recteur du Collège international bénédictin de St-Anselme à Rome réédite ici (3e édit.), mais une initiation pratique à la législation ecclésiastique actuelle : le sous-titre indique que le livre vise « *ad promptam expeditamque canonum interpretationem* ». L'A. a incontestablement réussi à réaliser son projet.

Après une introduction donnant des notions sommaires d'histoire du droit et de droit public, le R. P. ne prend dans chaque canon que le ou les termes qui ont besoin d'une explication : en bien des cas, du reste, l'interprétation a été donnée authentiquement par la Commission pontificale créée à cet effet, alors l'A. cite ou résume la réponse romaine.

Comme aux Etats-Unis (où a été composé l'ouvrage) les questions canoniques concernant les sacrements sont traitées par le professeur de morale, on ne trouvera aux cc. 731 sq. que le catalogue des réponses de la Commission d'interprétation.

Evidemment, on n'attendra pas de ce manuel, forcément sommaire, un grand luxe de détails, mais l'on pouvait difficilement dire plus de choses sous un espace aussi restreint. L'emploi de caractères typographiques plus fins pour les développements permet de traiter certains problèmes de façon plus approfondie et même de donner des formulaires pratiques. Les deux premiers livres du Code occupent, à eux seuls, la moitié du volume. Le livre IV est traité plus rapidement (une centaine de pages), mais l'ouvrage ne s'adresse pas aux spécialistes de la procédure.

Les solutions données sont toujours appuyées sur de solides raisons canoniques et manifestent le plus souvent la largeur d'esprit de l'A. Quelques exemples entre mille : quoique bénédictin, il admet à juste titre la *possibilité* de coutumes *contra leges liturgicas ;* au sujet de l'erreur commune, il dit que suffit l'*error fundamentaliter communis ;* la question des vœux religieux est étudiée de près ; deux grandes pages traitent du point si controversé qu'est la nature de la vocation sacerdotale. On ne s'étonnera pas de trouver, sur plusieurs questions (p. ex. l'administration des biens) des développements adaptés à la condition de l'Eglise aux Etats-Unis.

L'esprit de l'Eglise étant que le Code serve lui-même de manuel de droit canonique dans les séminaires, il faut louer le P. Beste de n'avoir pas voulu substituer son livre au texte officiel, mais d'avoir mis entre les mains des clercs une explication succincte, claire et pertinente, des passages plus difficiles. Il sera bon de se souvenir que l'A. est consulteur du St-Office, de la S. C. des Sacrements et de celle des Religieux. M. N.

Manfredo BARONCHELLI. — **Œcumenismo cattolico,** 2e éd. — In-12 de 228 p., 250 lire. — Bergame, S. E. S. A., 1947.

Dans la collection *Hodierna*, où paraissent des études religieuses, philosophiques et sociologiques sur les problèmes de l'heure présente, don B. nous donne la seconde édition de son commentaire de l'*Octave pour l'Unité*. Après avoir en quelques mots retracé l'origine et le but de cette semaine, il étudie les caractéristiques essentielles de l'Eglise romaine pour confronter avec elles celles des Eglises d'Orient et des diverses Eglises réformées en retraçant les vicissitudes internes de ces confessions et de leurs sectes, en notant les efforts accomplis par les chrétiens quels qu'ils soient en faveur de l'union, et en faisant ressortir le « péché de la division » qui doit obliger les disciples du Christ à un approfondissement doctrinal (cf. chap. VI : *Renovamini spiritu mentis vestræ)*. L'ouvrage se termine par deux chapitres sur le judaïsme et le paganisme modernes.

On trouvera dans ce livre toutes les précisions ecclésiologiques et historiques souhaitables, ainsi qu'une bibliographie à la fin de chaque chapitre (renvoyant aux ouvrages publiés en langue italienne).

Dom SAVIN ELY, chartreux. — **Les Cantiques du Bréviaire Romain.** — In-8 de 100 p. — St-Maurice (Valais, Suisse), Edit. de l'Œuvre St-Augustin, 1950.

En 1944, sous le nom de *Psautier liturgique*, l'auteur donnait une traduction commentée des Psaumes selon la Vulgate en vue de la pieuse et intelligente récitation du Bréviaire (cf. *Ami*, 1947, p. 368), puis en 1948, un *Psautier Romain* (cf. *Ami*, 1948, p. 319-320) où il utilisait la récente traduction latine autorisée par le Souverain Pontife. Il complète son œuvre en offrant aujourd'hui dans le même but une traduction et une explication des seize *Cantiques* insérés au Bréviaire.

Pour chaque Cantique, une première traduction française, sans notes, permet de saisir le parallélisme poétique et indique discrètement la répartition strophique. Après une introduction qui rappelle dans quel milieu historique le chant inspiré a été composé, dom S. E. donne sur deux colonnes parallèles le texte latin du nouveau Psautier et sa traduction française où quelques mots sont parfois intercalés mais imprimés en italique. Les strophes ou divisions sont rendues apparentes chacune par un titre spécial. D'autres notes sont encore intercalées dans ce dispositif pour aider à mieux comprendre les allusions du texte sacré. Souvent une note finale insiste sur la portée de tel ou tel point doctrinal, notamment du messianisme.

L'ensemble, très bien présenté au point de vue typographique, se révèle solide, clair, pratique. Quiconque utilisera l'ensemble des travaux de Dom S. E. sur le psautier et les cantiques prendra un goût plus vif à la prière liturgique et sera prêt à en recueillir tous les fruits surnaturels que les saints y ont trouvé et dont ils se sont nourris.

Jean JEROME. — **Le Scrupule.** Préface du Professeur Baruk. — In-12 de 135 p. — Bloud et Gay, 1950.

Les psychiatres s'inspirant de la méthode strictement analytique de Freud voyaient dans le scrupuleux la victime d'un excès de conscience morale. La psychothérapie préconisée était hédonistique. Les procédés traditionnels étaient rejetés comme dangereux. « Et, malgré tout cela, ces méthodes ne guérissent pas les scrupuleux. Combien de fois n'avons-nous pas vu des scrupuleux qui, à la suite de traitements d'inspiration plus ou moins psychanalytique, ont vu s'effondrer tout leur idéal moral. Cet effondrement ne les a nullement soulagés ; bien au contraire ils restaient pantelants devant les ruines accumulées, n'ayant plus alors, comme ils disaient, « rien » où s'accrocher. Ces fâcheux résultats s'expliquent par le fait que la conception qui a donné naissance à ces thérapeutiques est erronée par la base : en effet, ce n'est pas du tout à l'exagération de la conscience morale qu'est dû le scrupule obsédant, mais à un mauvais fonctionnement de la volonté. » Ces lignes sont empruntées à la préface que le professeur Baruk donne à l'ouvrage de M. l'abbé Jérome, apportant ainsi tout le prestige de sa science aux vues très traditionnelles de son élève. Une réserve. M. Jérome (p. 125) préconise les confessions espacées pour le scrupuleux. C'est juste si la confession doit être centrée sur la faute et l'acte mis en doute. Ce n'est pas exact si la confession est orientée en ligne vertueuse. L'auteur ne parle guère du sacrement de l'Eucharistie. J. G.

Jean-Fr. BONNEFOY, O. F. M. — **Chronique de l'Annonciade : Jeanne de France, Fondatrice de l'Annonciade.** — In-8 de 300 p., 540 f. franco, 600 f. — Chez l'auteur, au monastère de l'Annonciade, Villeneuve-sur-Lot (Lot-et-Garonne), c. c. Toulouse 1150.45.

Au moment où la France et l'Eglise célèbrent une sainte nouvelle, Jeanne de France, il était singulièrement opportun de publier ce document de tout premier ordre sur la vie et les vertus de la bienheureuse. Le P. Bonnefoy a accompli son travail d'éditeur critique avec une minutie, une loyauté, une érudition que nous louerons sans réserve. Il ne s'est pas contenté d'indiquer et de critiquer les manuscrits employés, mais il a précisé avec soin le degré de confiance qu'il convient d'accorder à la Chronique de l'Annonciade. Il en prend la défense contre les méfiances excessives d'un de Maulde de la Clavière, mais il en montre aussi les insuffisances contre Moïse Cagnac, sur certains points secondaires.

Il faudra donc ajouter cet important volume à la liste bibliographique donnée ici-même, au n° du 23 février. On notera d'autre part que le R. P. cite une thèse de Droit canonique, soutenue devant la Faculté catholique de Toulouse, en 1945, par le P. Destefanis, et qui concluait nettement à la régularité de la sentence d'annulation du mariage de Jeanne de France, en 1498.

Mgr Wilfrid LEBON, P. D. — **Histoire du Collège de Sainte-Anne de la Pocatière.** — Deux vol. in-8 de 576 et 552 p. — Québec, Charrier et Dugal, 1948, 1949.

Ce bel ouvrage nous explique la survivance de la race française et catholique au Canada, appelé au XVII^e^ siècle « La Nouvelle France ». Les collèges secondaires et séminaires où l'on dispense les humanités gréco-latines ont été et demeurent les grands agents de cette conservation. Et — chose remarquable — ce sont, en bien des cas, de simples curés de campagne qui se trouvent au point de départ de tels établissements. Ils ont vu la nécessité urgente de ces maisons d'éducation et ils ont mis tout leur dévouement à les faire naître et à les développer, malgré leur pauvreté, en un temps où l'administration anglaise réservait ses faveurs et dotations aux établissements officiels destinés à faire des Canadiens des anglais et des anglicans.

C'est un siècle de l'histoire d'un de ces grands Collèges qui est décrite ici. Sainte-Anne de la Pocatière, paroisse rurale du bas St-Laurent, avait pour curé un apôtre de la culture française, l'abbé Painchaud. Celui-ci fit approuver par l'évêque de Québec, en 1827, son projet de fonder en sa paroisse un collège qui servirait à toute la région, et il se mit à l'œuvre aussitôt. Les difficultés étaient considérables : il en vint à bout ; et quand il mourut dix ans après l'œuvre était en bonne marche. Elle n'a pas cessé de se développer depuis et a fait un bien considérable. Des fêtes solennelles ont marqué le centenaire de la fondation, en 1927.

Chaque supérieur fait l'objet d'un chapitre de cette histoire, qui se termine par des aperçus généraux sur la vie ordinaire et la vie spirituelle du Collège. On y a joint une brève notice des personnages qui y ont joué un rôle plus important et de nombreuses pièces justificatives.

Ouvrage de lecture attachante, d'ailleurs luxueusement édité et illustré.

F. PORTIER, O. F. M. — **L'institution catéchistique au Canada.** — In-8 de 370 p., 2 dol. 50 canad. — Montréal, Les Edit. Franciscaines, 1949.

La merveilleuse vitalité religieuse du Canada n'est pas un effet sans cause. L'auteur met ici en évidence la principale, pour la période de deux siècles qui va de 1633 à 1833.

Au Canada, l'enseignement du catéchisme apparaît alors comme une véritable « institution », constituant l'élément essentiel de l'éducation. A l'établir, à la maintenir, à la développer contribuèrent trois forces convergentes : l'épiscopat, par ses réglementations et le choix des manuels ; les curés de paroisse, par leur zèle et leurs directives ; les familles enfin, qui comprirent et remplirent tout leur devoir surtout à l'époque de la première enfance. L'auteur analyse en détail la part qui revient à ces divers facteurs de succès ; il compare, à la fin de son ouvrage, les méthodes adoptées jadis dans son pays avec les directives actuelles de l'Eglise et avec les initiatives des pionniers modernes d'un renouveau catéchistique : le Canada avait pendant deux siècles vécu sur des principes qu'on se donne beaucoup de peine à dégager théoriquement et à mettre en œuvre pratiquement pour répondre aux besoins de la chrétienté de nos jours.

Ce n'est donc pas seulement une belle œuvre d'histoire qui est écrite ici, c'est aussi une éminente leçon d'apostolat très actuel qu'il nous présente. Ajoutons, avec M. Gilson, que ce travail nous donne la clé principale qui permet de comprendre la permanence de la langue française, étroitement liée, au Canada, à l' « institution catéchistique » dont les vicissitudes sont retracées dans cet ouvrage.

Charles J. G. Maximin PIETTE, O. F. M. — **Le secret de Junipero Serra, Fondateur de la Californie-Nouvelle.** — Deux vol. gr. in-8 de 480 et 600 p. avec sept illustrations, 500 f. belges. — La lecture au foyer, 2, avenue du Chant d'Oiseau, Bruxelles, 1949.

Le présent ouvrage était annoncé comme prochain dans l'*Evocation de Junipero Serra, Fondateur de la*

Californie (*Ami*, 1947, couv., p. 196). Il est la biographie magistrale de l'apôtre que nous connaissons déjà par l'étude du cadre où il a vécu et des personnages avec lesquels il a été en relation.

Figure attachante, ce Junipero, par l'équilibre de ses dons naturels et divins, par l'énergie indomptable de son caractère, par la persévérance avec laquelle il a attendu jusqu'à l'âge de 35 ans l'occasion de révéler sa vocation de missionnaire jusque là tenue dans le secret.

Car il est surtout missionnaire. Ce Franciscain de Majorque, professeur de philosophie et prédicateur, rêve déjà de porter l'Evangile aux infidèles, à l'exemple de S. François Solano qu'il a en particulière vénération. Il est au comble de la joie quand ses supérieurs l'appellent au Nouveau Monde en 1749. Il missionne d'abord chez les Peaux-Rouges de la Sierra, puis au Texas, enfin en Californie. C'est là surtout qu'il donne toute sa mesure, en ses dix-sept dernières années. Il y fonde une dizaine de missions, en dépit de toutes sortes d'obstacles. Obstacles venant des chefs militaires qui, placés là pour l'aider, contrecarrent de temps en temps son action ; obstacles venant de ses compagnons qui souvent l'abandonnent ou même osent lui résister et le trahir. Le héros, accablé d'infirmités, tient bon. Une peine terrible et inattendue afflige ses derniers jours : la perspective que son œuvre de salut va être ruinée par l'expulsion de tous ses missionnaires. Il accepte avec une foi héroïque ce suprême sacrifice. Ceci ne vous étonne pas de la part de l'apôtre à l'âme assez noble pour pardonner aux chefs militaires qui lui ont fait opposition, pour les excuser et plaider leur cause en haut lieu, au jour de la disgrâce.

Celui qu'on a appelé le « Fondateur de la Californie-Nouvelle » méritait bien le monument que l'auteur de ce livre vient d'édifier à sa mémoire, à l'occasion du centenaire de l'Etat d'Or (1850-1950). La documentation est riche. Elle tient compte de biographies antérieures ; mais elle est renouvelée par les citations abondantes du héros le tout premier, de ses compagnons et de ses correspondants. Nous trouvons ainsi, peint par lui-même, l'humble religieux qui s'est livré dans ses lettres : et ce n'est pas un des moindres charmes de cette lecture.

La présentation typographique est soignée ; des hors-texte reproduisent des autographes de ses lettres, sa physionomie et la statue qui lui a été dressée sur une des places de Washington.

Abbé F. KLEIN. — **La route du petit Morvandiau. T. V. « Sans arrêt ».** — In-12 de 346 p. — Paris, Plon.

Bien que parvenu à l'âge de 88 ans, M. l'abbé Klein continue avec intrépidité, et sans renoncer à l'espoir d'aller encore de l'avant, à publier ses Mémoires. Les événements rapportés dans ce nouveau volume se situent entre les années 1899 et 1907. L'auteur, encore meurtri des blessures reçues lors de la controverse relative à l'Américanisme, poursuit « sans arrêt » l'œuvre entreprise jusqu'ici. Après Mgr Ireland, après le P. Hecker, il s'attache à faire connaître en France une autre grande figure de l'Eglise d'Amérique : Mgr Spalding, évêque de Peoria. Dans sa pensée, il ne s'agit pas seulement de satisfaire la curiosité de ses compatriotes ; il importe plus encore de leur montrer comment les Américains savent résoudre le problème scolaire et celui des relations entre l'Eglise et l'Etat dans un esprit de compréhension mutuelle. Certes, la situation du catholicisme outre-Atlantique est différente de celle où il se trouve en France. Là il est en plein essor en face d'un protestantisme jusque là maître du terrain. Ici au contraire il se voit attaqué par un rationalisme laïcisateur. Les points névralgiques ne seront donc pas identiques dans les deux pays, mais il n'en est pas moins vrai que dans le nôtre on gagnerait à s'inspirer de la largeur d'esprit dont font preuve les Américains.

Autour de ce thème fondamental se groupent des détails historiques d'intérêt variable, se rapportant à des travaux littéraires, des prédications, des correspondances, surtout des voyages en Europe et aux Etats-Unis. Certains épisodes apportent une contribution intéressante à l'histoire de l'Eglise de France au début du XX^e siècle.

Chan. L. CRISTIANI. — **La vie d'intimité avec N.-S. Jésus-Christ.** — In-12 de 220 p., 200 f., franco, 230 f. — Chez l'auteur, (Crépieux-la-Pape, Ain ; c. c. p. 2200.86, Lyon) et chez M. le chan. Gilloz (18, rue d'Armaillé, Paris-17^e ; c. c. p. Paris 316.56), 1950.

Ces pages de notre collaborateur si estimé ont paru d'abord, en 1949, dans « l'Evangile dans la vie », bulletin de l'Archiconfrérie de Marie Reine des Apôtres ; et ceci nous explique sans doute pourquoi l'on trouve, presque au début de l'ouvrage, une brève mais belle étude sur « la vie d'intimité réalisée en Marie ». L'ensemble du livre nous montre en quoi consiste cette intimité d'abord d'après l'Ecriture et plus particulièrement les Evangiles et S. Paul (p. 5-104) ; puis d'après la Tradition, surtout patristique, éclairée par l'exemple des martyrs pour la primitive Eglise, des grands docteurs et des mystiques pour l'époque moderne (p. 105-216). C'est dans les citations commentées de S. Paul et des Pères que se trouve la nourriture la plus abondante et la plus riche pour la vie spirituelle du lecteur. L'admiration de l'auteur pour les beaux textes qu'il met en lumière a quelque chose de contagieux et prépare l'âme aux résolutions pratiques qui lui sont indiquées. Ce livre est ainsi et avant tout une œuvre de fécond apostolat.

Maurice ZUNDEL. — **Recherche du Dieu inconnu.** — In-16 de 198 p. — Paris, Editions ouvrières, 1949.

Ce livre contient des « notes catéchistiques recueillies par une main diligente au cours d'un enseignement donné à des jeunes filles ». Elles sont distribuées en 527 numéros qui procèdent habituellement par demandes et réponses. Elles « ne fournissent pas un exposé complet de la Doctrine chrétienne. Elles permettent d'en saisir quelques aspects du dedans ». Les principaux de ces aspects sont la Trinité, la création, Jésus-Christ et l'Eglise, qui illuminent notre vision du monde et transforment notre existence. Non seulement dogmatique, cet enseignement est aussi apologétique et même philosophique. A l'aide notamment des notions de vie, d'esprit et surtout d'amour, l'A. s'efforce de montrer la transcendance de Dieu en même temps que son immanence, la vérité historique de Jésus en même temps que l'importance de l'amour pour croire en lui (il insiste beaucoup sur cette dernière condition). Une table analytique très complète termine le volume.

Il y a dans ces pages une grande élévation de pensée et une belle leçon d'optimisme chrétien, exprimée en un langage aussi moderne que possible. Ce procédé, excellent en soi, n'est pas ici sans inconvénients, et l'auteur reconnaît dans sa préface qu'il y a des « imperfections évidentes » dans son livre. Parfois en effet des formules qui veulent frapper sont trop vagues. Parfois même la doctrine est discutable. Ainsi p. 33, à la question de savoir si Dieu mettra fin à l'enfer, la réponse est : « Nous n'avons point de